

# われは教会を信ず      カール・バルトにおける教会 の存在と時間の問題

著者	佐藤 司郎
雑誌名	東北学院大学論集．教会と神学
号	36
ページ	45-79
発行年	2003-03-25
URL	<a href="http://id.nii.ac.jp/1204/00024577/">http://id.nii.ac.jp/1204/00024577/</a>

# 「われは教会を信ず」

—— カール・バルトにおける教会の存在と時間の問題 ——

佐 藤 司 郎

はじめに

## 第 一 節 教会の存在——教会のキリスト論的理解

### (一) 弁証法的教会理解

### (二) 教会の存在のキリスト論的理解

#### 1. イエス・キリストの地上的-歴史的現実存在の形

#### 2. 使徒的教会

## 第 二 節 教会の時間——教会の終末論的理解

### (一) 中間時

### (二) 中間時の意味

結 び

## は じ め に

カール・バルトの神学において、「教会論」は、組織的に見れば、『神論』の「選びの教説」、すなわち「神の民の<sup>グマインデ</sup>選び」(KD II/2, § 34, 1942年)において始まり<sup>(1)</sup>、本来の内容は『和解論』(1953～59年)の中で展開された。こうした取り扱い、バルトの『和解論』が聖霊論的領

域を含むものであるかぎり聖書証言ならびに諸信条・諸信仰告白に基本的に合致していると言ってよい。『和解論』における「教会論」の位置とその課題に関して、『和解論』第一部 (KD IV/1) の枠内で、バルトは次のような比喩的な説明を試みている<sup>(2)</sup>。それは第二部 (KD IV/2)、第三部 (KD IV/3) にもそのまま妥当する。それによれば、「キリスト論」 (§ 59) は一本の水平線に出会う垂直線になぞらえられる。「罪の人間についての教説」 (§ 60) は水平線それ自身であり、「義認論」 (§ 61) は水平線に対する垂直線の切り込みである。そして「教会論」 (§ 62) と「信仰論」 (§ 63)、これらも水平線であるが、ただし垂直線によって交差された水平線である。垂直線とはこの場合イエス・キリストにおける神の和解の働き、水平線とはその働きの対象、すなわち人間と人類のこと。「教会論」および「信仰論」は垂直線と水平線の「出会い全体の最後の局面」をなす。したがって「教会論」は、イエス・キリストにおける神の和解の人間における現実を提示するものと言ってよいであろう。あるいは、これも『和解論』三部に共通することだが、次のような説明も行われる。すなわち、和解の現実には、客観的側面と主観的側面がある。和解は神の行為であり神からの提供であるとともに、そのような神の行為と提供への「人間の積極的関与」<sup>(3)</sup> でもある。この「人間の積極的関与」を語るのが、教会論および信仰論にほかならないと。また和解は「イエス・キリストの一回的歴史であるが、しかしそれは、この歴史の中に包含されこの歴史によって範例を示されつつ、多くの他の時代の多くの人間たちの歴史でもある」<sup>(4)</sup> と。この説明によれば、イエス・キリストの唯一の歴史を自分の歴史として認識し告白した「全キリスト者と個々のキリスト者」<sup>(5)</sup> について語るのが

それぞれ「教会論」と「信仰論」にほかならない。KDIV/1 でバルトはそのような説明を試み、「教会論」および「信仰論」、すなわち『和解論』の最後の局面の「特別な問題を、和解の主体的現実化の問題」<sup>(6)</sup>と規定した。

しかしじっさい、和解のこの主体的現実化、あるいは神の行為と提供への人間の積極的関与は決して自明なことではない。罪人にすぎない人間に、そのようなことは本来可能ではない。にもかかわらず、そのようなことがもし人間に起こるなら、すなわち教会の成立と信仰の生起という仕方で和解の主体的現実化に関与せしめられるなら、彼は「驚愕」<sup>(7)</sup>するほかに、それを「神ご自身がなしとげた神に向けての転向」<sup>(8)</sup>、自分に起こった「一つの奇蹟」<sup>(9)</sup>としてしか理解しえない。それが自分の力によるのでないなら、神の特別な贈与と賜物によると言わざるをえない。そしてまさに「このような特別な贈与と賜物における神」<sup>(10)</sup>が聖霊なる神なのである。

聖霊によって教会は生まれる。すなわち、教会は「目覚ましめる力としての聖霊の業」<sup>(11)</sup>である。「イエス・キリストの死によって行われ、死人の中からの甦りにおいて啓示された神の判決」<sup>(12)</sup>、つまり「人間の義認」が、聖霊の力において「人間によって聞かれることによって、これらの人間の内的関連と外的集まりという形をとって、古い人間の群の只中に、新しい人間の群が生まれる。世界史の内部に、新しい歴史が始まり、他の多くの社会学的諸形態の間に目立たない仕方で、この特別な新しい集団形態、すなわちまず第一に使徒職、弟子集団、<sup>グマインデ</sup>教会、<sup>キルヘ</sup>教会、が形造られる」<sup>(13)</sup>。こうして教会の現実存在は、イエス・キリストにおける神の和解の働きそのものの中に、聖霊の力において位置を

与えられる。教会論は『和解論』の不可欠の要素である。教会の成立が人間の業によらず聖霊の業によるものだとしたら、その存続も聖霊によるほかない。バルトによれば、存続とはくり返し新しく成立することであるから、教会はそのすべての働きにおいて「聖霊の新しい待望」<sup>(14)</sup>に生きる。教会の存在とは絶えざる聖霊の働きにおける出来事である。この「教会の存在」を、バルトは『和解論』第一部の教会論で問題にした。「教会が在る」とはどういうことか、この問題を通して、われわれはバルトの教会理解の一端を考察してみたい。

## 第一節 教会の存在——教会のキリスト論的理解

『和解論』第一部により「教会の存在」の問題を通して教会の本質を考察する前に、バルトにおける教会論の生成を巡って歴史的考察を挿入しておきたい。それによって、後に『和解論』において組織的に詳論された教会論のアクセントがはっきりするであろう。

### (一) 弁証法的教会理解

1. E. ブッシュによれば、1923年のリューベック講演『教会と啓示』は、『ローマ書講解』（第2版1922）で「教会」を「人間の本性と文化の完全な両義性が現われる」「両義的な事実」<sup>(15)</sup>として否定的に把握していたバルトの教会の問題に対する新しい取り組みを宣言するものであった。その主要なテーゼはこうである。「真のキリスト教会は、裁きの中で恵みを受けた者たちの共同体である。いつも新たに認められるべき教会の根拠は、人間の宗教的体験ではなくて、人間にさし向けら

れた神の啓示の言葉である。真のキリスト教会のこの根拠は、原則的にキリスト教的主観主義の終焉を意味し、また本当のキリスト教的預言の前提でもある」<sup>(16)</sup>。「教会」はいまやいわゆる下から、すなわち「人間の宗教的体験」からではなく、上から、すなわち「神の啓示の言葉」から理解される。この時期のバルトの教会概念を、われわれははじめに、二つの論文、すなわち『教会と神学』(1925)と『教会と文化』(1926)を手がかりに瞥見し、次いでこの概念に含まれる諸契機をその強調点とともに確認しておくことにしたい。

『教会と文化』の中でバルトは、「啓示、教会、信仰といった諸概念」(317)<sup>(17)</sup>には、「神の永遠の真理」と「人間的主体の宗教的意見や吐露」の中間にあるもの、つまり「第三のもの」があるとして教会の独自の位置を確認し、それに次のような神学的定義を与えた。「教会は、神ご自身によって設立された、罪人たちの、神の言葉によって生きる信仰と服従の共同体である」(364)<sup>(18)</sup>。バルトは、ここに含まれる四つの概念、すなわち「神の言葉」、「信仰と服従」、「罪人たち」、「神によって設立された共同体」によって、教会に関して「本質的なこと」は語られているとする。「神の言葉」とは知られざる、計り知れない、聖なる恵みによってわれわれに開示される神の真理であり、その語りの行為の中で神とわれわれとの関係がつくり出される。バルトによればこの神の言葉はイエス・キリストであり、「信仰と服従」は、この神の言葉との関係の中で生まれ、かつその関係の中でのみ存在する。ところで、「信じ」かつ「従う」者も、信仰と服従以前も、信仰と服従の只中でも、罪人のそれであるほかないのであるから、信仰と服従の決断とは、「われわれが神にふさわしくなく、神の前で自らを不可能なものとしたし、

日毎に不可能なものとしていることを、しかもわれわれは今やそのような者として神の子供と呼ばれるのにふさわしいものとされているということを承認することを意味する」(366f.)。さて「神によって設立された共同体」についてはどのように説明されているだろうか。神による設立とは、「人間の墮罪と墮罪にうち勝つ和解のゆえに必然的な神制的な制定と組織化」であり、それに応じて人類の歴史の只中に人間的な制度と秩序が生まれる。「この意味で、教会は、永遠から、神の和解の決意の中で設立されており、時間の中で、み言葉の受肉の中で現実のものとなり、人間的な秩序と制度としては聖霊の注ぎの中で基礎づけられる」(367)。この共同体は、神的真理において生きるかぎり「不可視的」であるが、人間的な実在においては「可視的」である。バルトによれば、まさに神は一般的な歴史を通してではなくこの教会を通して、罪に堕ちた人類に働きかけたもうのである(同)。以上が、簡単に言えば、『教会と文化』から読みとられるバルトの教会理解である。この時期のバルトの教会概念は、一言で言えば、「審きの中で恵みを受けた者たちの共同体」であり、その意味で、「『義人にして同時に罪人』の弁証法が、教会の現実存在の弁証法である」<sup>(19)</sup>と云ってよいであろう。

『教会と神学』における「教会の権威」の問題を巡るバルトの考察は、今述べた教会概念をさらに明確にする要素を含んでいる。われわれはこれも取り上げてみよう。この講演は、「神学とは、神話および神話と同類の弁証法神学と違って、具体的な権威という形において与えられた認識の可能性の従順な遂行、詳しく言えば非逆説的神認識である」とするエーリク・ペーターソンの神学理解との対決の試みである<sup>(20)</sup>。パ

ルトは差しあたりペーターソンに同意して、教会の權威を、教会に対して何らかの方法で委託されたキリストの權威として認める。しかしこの「委託」の意味をペーターソンは十分に考えていないとして批判し、次のように述べる。「教会が正典を決定し、教義を宣言するなどの權威は、明らかに第二次的な意味におけるキリストの權威である。すなわち時間的、相対的、形式的な權威である」(312)。教会の權威が時間的であるというのは、それがキリストの再臨までの權威であるからであり、相対的というのは、それが神の權威を代表するにすぎないからであり、形式的というのは、それが「啓示の水路」(313)であって啓示に代わるものでないからである。バルトはさらに考察を進めて、キリストの直接的權威と彼が教会に委ねた間接的權威の区別と關係を問う。そしてバルトは「それによって、教会のその主に対する従属が明瞭になる要」(同)として、「み言葉とみ霊」(315)を指示する。すなわち教会の具体的權威は、一方で「啓示の証言」(314)としての權威、み言葉の權威であり、語られ書かれたみ言葉が「それ自身、啓示のあらゆる具体的現在化の原理として、一切の現在化の起源と限界」であるとすれば、他方、み霊もまた、み言葉をすべての人びとに対してキリスト証言として有効ならしめる「あらゆる現在化と啓示の原理」(315)である。こうして「み言葉とみ霊は・・・一緒になって・・・キリストの直接的權威が、教会の間接的權威に、これを基礎づけ、しかしまた限界づけつつ、向き合って立つ分岐点を形成する」(同)。教会の間接的權威はキリストの直接的權威との「關係」(同)において存在し、決定された正典も、宣言された教義も、教会の權威的教師たちの妥当性も、そのような意味での「間接的權威の現われ」(同)として



認識されなければならない。こうしてバルトは教会の具体的權威をペーターソンのように非逆説的に客觀主義的にも逆に主觀主義的にも理解することに反対し、むしろその「信仰的・告白的性格」(317)を強調した。教会の具体的權威は、「教会が神の全き恵みによって神を認識しかつ告白する(この両方の行為とも人間的制約のもとで、教会に、すなわち罪人の教会に贈り与えられた信仰の量りにしたがってなされる)ところ、教会が神の言葉を聞いて宣べ伝える(この両方の行為とも弱い人間的な言葉によってなされる)ところ、教会が神ノ權利ニヨッテ自らの諸決断をなすのであるが、しかしそれによって人間ノ權利を立てるところ、神から与えられたものの無謬性と人間によって受け取られたものの可謬性とが、各人がその中に受け入れられている恵みの契約と彼がまさにそのような者として必要な日々の悔い改めとの恒常的關係と同様に、排他的対立を形成しないところ——この中心に、存在する」(同)。神学がこのような教会の權威への具体的服従であるとき、啓示それ自身は弁証法的でも逆説でもありえないけれども、それを信仰と服従をもって受けとめる神学は「弁証法的性格」(319)をもたざるをえない。神学はいずれにせよ「罪人の神学」(320)であらざるをえないのであり、ここでも神と人間との無限の質的差異は廃棄されない。すなわち神学は、「神の裁きと神の恵み」(同)あるいは「教会の可視性と不可視性」(同)など、「われわれが人間として神について論ずるということによって示されるあの二重の道を、断固として執拗に歩む」(同)ことでなければならない。これ以外の道で神学が「あらゆる学科中の学科」(ペーターソン)になるわけではない。「教会を、宗教史の全くの曖昧さの只中において、またその本来のはしための姿

にもかかわらず、眞の教会とし、キリスト者を、自分もまたおちいつている滅びノ群の只中において、選ばれた聖なる者とするのは、ただ全く神の主権的行為であることは、啓示の概念のうちに基礎づけられている」(321f.)。それゆえに神学に求められているのは、み言葉をたずね求め、聖霊に祈りつつ、啓示を真剣に受け取ること、すなわち「『弁証法的に』 真剣に受け取る」(322) ことだけであり、それによつてはじめて神学も、一般に教会の存在の意味である「み言葉への奉仕」(323) にあずかることが許されるのである。

2. 1925 年秋、バルトはゲッティンゲンからミュンスターに移り、さらに 30 年春にはボンに移った。ミュンスター時代、教会論への関心がとくに呼び起こされることになったが、その要因を二つ挙げることができるであろう。一つは、具体的にはオットー・ディペリウス『教会の世紀』(1926)の出版とその影響を含む、ヴァイマル期の福音主義教会の動向であり、もう一つは、カトリック教会との出会いである。バルトの教会論はとりわけこの時期のカトリシズムとの対論・対決によって仕上げられたと言っても過言ではない。以下、われわれは、いずれもカトリックとの対話が主要部分として含まれている『教会の概念』(1927)、『神学と今日の人間』(1927)、『プロテスタント教会に対する問いとしてのローマ・カトリック教会』(1928)により、われわれがすでに提示した〔(一) 1.〕教会概念がどのように仕上げられていったか、その要点を取り上げて辿ってみる。その過程で、もう一つの要因としてあげた現実の教会の動きとの神学的対決もバルトの教会論の形成に深く影響を及ぼしたことが明らかにされる。

『教会の概念』は、1927 年 7 月、ミュンスターのカトリック中央党の

大学グループでなされた講演である。バルトは、はじめにプロテスタントとカトリックに共通する前提を6点列挙して(288ff)<sup>(21)</sup>、教会概念の最も重要な規定において両者の見ている現実に相違はないと言う。

(1) プロテスタントとカトリック、両者とも、神の民の召集としての教会概念に含まれる客観的要素と主観的要素を知っている。(2) 神はひとり、イエス・キリストのからだは一つ、教会が一つであることについて、両方に基本的に認識の違いはない。(3) 教会の聖性も、両者とも告白している。(4) 教会の公同性についても、争いはない。(5) 教会の使徒性も両者とも基本的に告白している。バルトによれば、プロテスタントも教会の権威を知っていることをカトリックは知るべきだし、カトリックも教会の相対的権威を認めていることをプロテスタントは知るべきなのである。(6) 最後に両方で一致しているのは、教会論においても、事柄を理解する上で、信条〔ニカイア・コンスタンティノポリス信条〕の条項が尊重されなければならないこと、教会は信じられるべき対象であること、である。バルトはここでとくに『ローマ公教要理』(1566年)の中に出る「ワレワレハ、タダ信仰ニヨッテノミ、理解スル」(fide sollum intelligimus) という文言を引く。さて、次にバルトは、それらの根本的一致にもかかわらず両者の違いが語られなければならないと言う。どこで分かれるのだろうか。たとえば今引いた『ローマ公教要理』にはたしかに「ワレワレハ、タダ信仰ニヨッテノミ、理解スル」とあるが、まさにこの「信仰」理解において異ならざるをえないとバルトは言う。ただこの講演でバルトはカトリックの信仰理解を名指しで批判することはしない。しかし次のような叙述に、信仰理解の相違をどう見ているかは明らかである。「われわれプロテス

タントは、信仰ということ、それ自身すでに恵みによって引き起こされた、神の恵みの人間的受領と把握と理解する。この人間的受領と把握において、恵みがまさに恵みであり、神の言表しがたい善行であるのは、恵みが・・・神の恵みであり、またそうでありつづけるかぎりにおいて、すなわちロゴスと神の霊の現実であり、またそうでありつづけるかぎりにおいてにほかならない。この現実を人間を意のままにし、人間はそれを(言葉と sacrament において)感性的に認め、理性的に認識し、心において経験する。ただし、その時——そしてそれが決定的なことなのだが——人間が恵みを意のままにすることも全くないのだ」(295)。信仰を徹底して神の恵みから理解すること、これがバルトのここでの信仰理解であり、この点からプロテスタントとカトリックでは教会が「別の符号」<sup>(22)</sup>のもとに見られることになると言う。そこで、バルトは、ニカイア・コンスタンティノポリス信条などによってはじめに確認されたカトリックとプロテスタントに共通する内容に対して、プロテスタントの立場から、次のような解釈を提示した。私は教会を、そこで神に栄誉が帰され、それゆえ〔自らの〕神的栄誉が放棄される場所として、それゆえにまたそのようにして恵みの手段として、信じる。私は教会を神の設立として信じる。それに基づいて神の宮殿というよりはむしろ神の幕屋(Hütte)が人間のあいだに世の終わりまで存在することになる。私は教会を、聖徒たちの交わりとして、すなわち神によって選ばれ召された罪人たちの交わりとして信じる。この教会は、聖徒たちの交わりとしても、神の言葉の宣教者また聞き手としても、地上における神の民としても——まさにそのような民として！——、栄光の国の開始まで神の憐れみによって生きる

ことを志向する。その栄光の国で、この朽ちるべきもの、すなわちこの交わりの朽ちるべきものも、天の主の地上のからだの朽ちるべきものも、朽ちないものを着せられ、この点でも弱いもので蒔かれたものが、そこで力強いものに甦らされるのである」(301)。これが教会に関するバルトの *fide sollum intelligimus* の理解である。ここにカトリックの教説への「鋭いアンティ・テーゼ」(同)の含まれていることが示唆されているが、バルトは自らの立場を語ることに終始し、ここであえてそれ以上に展開しなかった。しかしわれわれはこの信仰理解に含まれる教会理解、すなわち教会がとり分け終末論的な群として自己栄光化の否定において理解されていることを、新しいポイントとして指摘してよいであろう。

同じ1927年10月の講演『神学と今日の人間』<sup>(23)</sup>でも、とくにカトリックに対して信仰の問題が提起された。この講演でバルトは、現代人が神学に対してとるであろう可能性を三つ挙げる。第一に無神論的な神学否定。第二に、神学を一般的なものに解消し無害化しようとする近代プロテスタンティズム、そして三番目に、ローマ・カトリックの神学の可能性である。バルトによれば「神学は信仰の学問」(382)である。そして信仰とは一切の保証を奪い取られた服従の敢為である。ところが、カトリックの神学の可能性は、信仰も服従も人間の学問と生活の中に基礎づけられた意味深い可能性として示そうとする試みである。そこでは信仰は冒険でなくなり、「一つの習慣」(394)となり、他の可能な態度の一つとなる。かくて「キリストとその教会の間の関係も、今や、いずれにしても、もはやたんに出来事ではなくて、おそらくまた、状態、歴史的に連続的な関係となったのであろう。そうなれ

ば今や、歴史的生活の特定の現象が、同時にまた神の秩序ということになるであろう」(同)。これこそ、バルトによれば、神学のもっとも危険な可能性である。これらの文言が、直接にはカトリシズムの神学的問題性を指摘したものであることは言うまでもない。しかしバルトは、彼がここで「カトリック的な心」(395)と呼ぶこうした態度が、当時のプロテスタント神学に澎湃として起こりつつあった「自然神学」を求める叫び、ないしそれを新しく基礎づける神学的作業と通底していることを鋭く指摘した。そしてそれらが、「教会を求める周知の叫びと、さらに、もっともしたたかで、もっとも頼りがいがあり、まったくびくともしない、まさにプロテスタントの地盤における教会主義の現実の登場と、時間的に同時に起こっていること自体が、両者〔自然神学と教会主義〕の疑わしさを示すものである。その関連は、明らかに、人が安定化を志向しており、またその安定化をどこまでも実行できると考えているところにある」(同)。自然神学を求める叫びとそれを新しく基礎づける神学的作業とは、アルトハウスやエーレルトなどの「創造の秩序」の論議を指しており、「したたかな教会主義」とはディペリウスの『教会の世紀』の立場を指す<sup>(24)</sup>。まさにバルトは、彼の言う神学のもっとも危険な可能性がこうした形で現実のものとなる危機の中に教会は置かれていると認識していた。教会が神の言葉の自由のもとで自らの本質にふさわしく実存しようとし、逆、逆に、教会の可視的な姿への意志において生きようとし、生きることができると考えること、そこにバルトは「福音主義教会の危急」を見ていた。

最後に『プロテスタント教会に対する問いとしてのローマ・カトリシズム』(1928)を短く取り上げたい。これ自体大変興味深い講演であ

り、この前後のバルトのカトリックとの対話を今日新たに見直してみることが、益するところ少なくないであろう(K.G. シュテック)<sup>(25)</sup>。しかしここでは、バルトの教会論の形成という観点から取り上げたい。そこから見れば、この講演から看取されるバルトの教会理解は、これまで述べてきたのと基本的に変わらない。バルトは、「ローマ・カトリズム」から問うという形式で、真のプロテスタント教会論を展開している。なぜそのような問い方が可能かと言えば、プロテスタント教会が宗教改革の線にもはや立っていないからである。バルトはここで、カトリシズムに対して一貫して批判的でありながら、しかもカトリシズムから問うという形で、じつは宗教改革から、近代プロテスタンティズムに規定された今日のプロテスタント教会を問うているのである。バルトの教会論はカトリックとの対論・対決によって明快になっていったと同時に、新プロテスタント主義との境界設定によっても明確にされた。それゆえこう言われる。「個人的ないし共同的な体験ないし確信をもった者たちの家ではなくて、神の家である」(337)<sup>(26)</sup> ことを忘れた教会こそ、問われなければならない。問いは二つ。第一に、「プロテスタント教会は教会であるのか、どこまでそうなのか」。第二に、「プロテスタント教会はプロテスタント教会であるのか、どこまでそうなのか」。最初の問いは、さらに以下の三点で問われる。(1) 神が教会の主体であるかどうか。(2) 「教会において生起する、神の啓示と和解の地上的・人間的媒介」(341)の問題。そこでも神が主体として信じられているか。(3) 教会の権威の問題。教会の権威が正しく考えられているか。「近代人の権威-拘束喪失の思惟方法はプロテスタント教会と無関係である」(347)。第二の問いについて。バルトによれば、プロテ

スタント教会は再建・再生せしめられた教会であり、教会は神の家であるという「教会の実質」の更新された姿以外であろうとしなかった。とすれば、今日のプロテスタント教会に対する問いは、宗教改革の線が保たれているかということになる。したがって以下の三つのバルトの宗教改革の教会理解はそのまま問いとなる。(1)「宗教改革は教会をみ言葉の教会として再建した」(352)。それは人間に対する神の主権を表わす。それに対して近代カトリックは「超自然」(同)という言葉を用いた。「そこで人間に定められる目標は、われわれが信仰と服従において神の言葉を聞くことではなくて、われわれが超自然、神的自然(本性)にあずかることである」(同)。問題はプロテスタント教会である。バルトは、18世紀以後のプロテスタンティズムにおいても、超自然ないし生命への参与が中心にすえられたのではなかったかと問う。(2)神がみ言葉においてわれわれに会う時、人間は神の前に罪人として自らを認識する。かくて「宗教改革は罪人の教会としての教会の再建である」(355)。しかしこの点で、カトリシズムも、また近代のプロテスタンティズムも、「罪の赦しと信仰」(356)のみがその答えであるような仕方では罪を受けとめることをしなかった。それが問われる。(3)神とわれわれの関係を構成する神の言葉は恵みの言葉である。神の言葉はわれわれを裁くにもかかわらず、ではなく、宗教改革者によれば、神の言葉がわれわれを罪人としてわれわれの場へと立たしめることによって、恵みの言葉である。そしてその場こそ和解の場にほかならない。かくて「宗教改革は、神の憐れみの教会としての教会の再建であった」(358)。これこそ、バルトによれば、カトリックにおいて見失われているものであった。しかしカトリックだけではない。今日のプロテ



スタント教会こそその点で問われる。いずれにせよ、現在のプロテスタント教会は、バルトによれば、問われているのである。そして、「プロテスタント教会の将来の歴史がその答えとなるであろう。信すべき情報によると、『教会の世紀』が始められようとしているとのことである。しかし、まさに、どんな教会の〔世紀〕なのか、示されるであろう！」(363)。要は、バルトによれば、投げかけられた問いにプロテスタント教会が答える責任を果たすことなのである。

## (二) 教会の存在のキリスト論的理解

すでに述べたようにバルトの教会論が本格的に展開されたのは『教会教義学』の「和解論」(1953～59年)であった。その教会論は、20年代の教会理解が弁証法的と呼ばれるとすれば、まさにキリスト論的と称されるべきものである。オットー・ヴェーバーは、バルトが1938年頃を境にして教会やこの世に対する積極的理解へ転じたことを指摘し、その理由として、キリスト論的集中の深化、関係の類比という神学方法論の確立、救済史概念の強調、受肉論の重要性の発見、さらにカトリックとの対論などをあげた<sup>(27)</sup>。じっさいわれわれは、1938年の『教会教義学』I/2(「神の言葉の教説」)で、それ以前とは違って明瞭にキリスト論的な積極的な教会理解に出会うことになる<sup>(28)</sup>。そのさいバルトは、それ以前はあまり見られなかったことであるが、教会の「現実存在」ないし教会の「存在」そのものに問いを向け始めた。バルトの教会理解は、教会の存在がイエス・キリストの存在との関連でとらえられることによって、キリスト論的基礎を与えられ、この土台の上にはじめて独自の神学的教会論として構築されることが可能となっ

た。こうしたキリスト論的教会論は、比較的まとまった形では、戦後1946年、ボン大学での講義『教義学要綱』ならびに1947年のアムステルダム世界教会協議会創立総会のためのペイパー『教会——活ける主の活ける教会』などで明らかにされ、『和解論』に至って詳細に論じられることになる。われわれは、ここでは、それら二つの講義と論文をふまえ、主として『和解論』第一部(IV/1,1953)により、キリスト論的教会理解を、ポイントをしぼって考察したい。

### 1. イエス・キリストの地上的-歴史的現実存在の形

「教会の存在」、あるいは「教会が在る」ということを、バルトはどのように考えたのであろうか。何よりもバルトが、『和解論』第一部(§62の2「教会の存在」)において、『教義学要綱』ならびに『教会——活ける主の活ける教会』においてと同様、聖書の概念、すなわち新約の「エクレーシア」ないしその旧約における原型語の一つ「カーハール」を取り上げながら、教会の存在を「動的な現実」<sup>(29)</sup>、「出来事出来事の存在」<sup>(728)</sup> <sup>(30)</sup>としてとらえていることを指摘しなければならない。聖霊の業としての教会は「集合集合という出来事出来事」<sup>(31)</sup>である。「聖霊の業としてのキリスト教会グマインデ、キリスト教徒キルヘ、教会は、人間的活動の形態において人類の中に起こる一つの業である。したがって、それは、たんに歴史をもっているというだけではない。それは・・・一定の歴史が生起するときに存在存在するのである。すなわち、活ける主イエス・キリストによって聖霊を通して集められ・自らを集めしめ・自らを集めるときに存在する」(726f.)。その上で、一方で、彼は、出来事としての教会の存在の可視性を強調した。すなわちこの教会という集まりは「人間的活動の形態において」世界歴史の一現象として起こるのであるから、教会

は可視的である。可視的であることが、不可視であることと同じく、教会にとって本質的なことである。バルトは教会を抽象的に不可視なものとは考えなかった。教会が可視的であること、換言すれば聖霊の業が地上的-歴史的な形態において起こることを、バルトはキリスト論的に基礎づける。「聖霊は、受肉したみ言葉の、すなわちみずから最初に地上的-歴史的現実存在の低みまで降りた、真の神であると同時にまた真の人となり真の人である神の子の目覚めしめる力である」(729)から。イエス・キリストの「真の人性」(732)を真剣に受けとめることによって、バルトは「教会論的仮現論」(730)を徹底して斥けた。他方しかし、聖霊によって「存在」(731)へと呼び出された教会は、抽象的に可視的なものでもない。つまり、なるほど教会は一定の人間の「集合 (congregatio) と交わり (communio) の出来事」(同)として可視的である。しかし、その可視的教会に何らかの「宗教団体」の指標を認めることによってキリストの教会として理解しようとするなら、それも教会の本質をとらえたことにはならない。バルトはこのいわば教会論のエピオン主義をも厳しく否定した。

教会の存在は抽象的に不可視的にとらえられてならないと同じく、抽象的に可視的にとらえられてもならない。「教会が在る」ということは、その可視性と不可視性の両方において理解されなければならない。「教会は、その唯一の本質において、可視的、不可視的という両者なのである」<sup>(32)</sup>。なぜなら、「彼(イエス・キリスト)は、その唯一の本質において、その両者でありたもう。すなわち、真の人として可視的であり、真の神として不可視的でありたもう」<sup>(33)</sup>から。「われは教会を信ず」とは、可視的教会において、不可視の教会を信ずということであ

る。教会の存在のこの不可視なもの、別言すれば、信仰に対してのみ可視的なもの、「われは教会を信ず」と告白しなければならない教会の固有な性格とは何であろうか。それはこの可視的な集まりにおいて神ご自身が働かれるということ、聖霊の業がなされるということにほかならない。それゆえにバルトは、教会の地上的・歴史的な可視的形態の中に隠された不可視的な教会の存在を「イエス・キリストのご自身の地上的・歴史的な現実存在の形」と呼び、あるいは聖書的概念を用いて「イエス・キリストのからだ」とした。イエス・キリストは、このからだの首〔天的-歴史的現実存在〕であり、教会はイエス・キリストを首とする彼のからだ〔地上的-歴史的現実存在〕なのである。こうしてバルトは、教会の存在を徹底してキリスト論から理解した。「彼〔イエス・キリスト〕がいますゆえに、また彼がいますときに、教会も存在する。教会が存在するのは、彼がいますからであり、彼がいますときである」(738)。あるいは、教会の存在はイエス・キリストの存在に包含され、それに尽き、彼の存在によって規定され支配された存在なのである<sup>(34)</sup>。「教会の存在が彼の存在の一つの述語であり、一つの次元であるときに、教会は存在する」<sup>(35)</sup>。

その場合、可視的な教会の存在と、不可視的な教会の存在との関係は、いかなるものであろうか。バルトによれば、「その全く可視的な存在そのもののの中に、教会の全く不可視的な存在は、その秘義として生きまた働いている。そしてその全き不可視的な存在は、まさにその全く可視的な存在においてこそ、開示と告示へと押し迫って来る」<sup>(36)</sup>。それゆえに教会はその可視的存在におけるその不可視的存在の「開示と告示」の証人たるべく求められる。それによってキリスト者は、「不可

視的教会に対する信仰において、可視的教会の活動分野と戦場に足を踏み入れるのである」(730)。教会とは「活ける主の活ける教会」であるという不可視的な自らの本質を、可視的現実において明らかにする働きと、そのための闘いへとすべての信仰者は召されているのである。「われは教会を信ず」とは、この可視的存在において、聖霊の業を信ずということであり、それはまた、可視的教会において不可視な教会を証しする奉仕への招きに喜んで従う信仰の告白でもある。

## 2. 使徒的教会

教会の不可視的な存在は、いま述べたように、「活ける主の活ける教会」、「イエス・キリストの地上的-歴史的現実存在の形」、あるいは聖書的表現に基づく「イエス・キリストを天的な首とする彼の地上的なからだ」、約言して「キリストのからだ」などの言葉で言い表わされた。この不可視な存在の特質をバルトは『和解論』第一部で「ニカイア・コンスタンティノポリス信条」における教会の四つの資辞「一ツナル、聖ナル、公同ノ、使徒的な」(una, sancta, catholica et apostolica)の分析を通して明らかにする。われわれは、ここで、「使徒的」という指標だけを取り上げてみたい。というのも、バルトの解釈的区別によれば、「使徒的」という資辞は、内容的に他の三つの規定を越えたことを何も語っておらず、むしろ「一・聖・公同」の教会の「具体的・霊的基準」(795)を示し、その意味で「一つの(唯一の)教会ノ徴」(797)だからである。教会は「使徒的」伝来に基づいて「在る」ことによつてのみ、「一ツナル、聖ナル、公同ノ」教会、すなわち真のキリスト教会たりうるのである。

バルトによれば、「『使徒的』の意味は、使徒たちに聞きつつという

ことであり彼らの委託を受け入れつつということであるから、彼ら使徒たちに従いつつということであり、彼らの学校でということであり、彼らの規範的な權威・教え・導きのもとでということであり、彼らに一致してということである」(798)。教会のこの使徒性はローマ・カトリックにおいて行われているように史的にあるいは法的に保証されるのではない。その意味で、バルトによれば、「使徒伝承」というのは「曖昧な概念」(同)でしかない。むしろ使徒伝承が真の意味で起こるとすれば、そこで問題なのは「イエス・キリストが自由な主体」(802)であり、「彼の霊が欲するままに吹く」(同)出来事であり歴史なのである。してみれば、教会の使徒性の本質は、イエス・キリストが、教会に対して、教会を通して、地上的-歴史的に自らを知らしめるところに存する。この「イエス・キリストの自己告知の地上的-歴史的媒体」(802)が使徒たちにほかならない。それゆえイエス・キリストは、「彼らの証しという対応以外の地上的-歴史的対応をもたない。したがって、彼の聖霊の目覚ましめる力は、彼らの証しの力という形態以外の地上的-歴史的形態をもたないのである。したがって、彼の教会は、彼らの証しが知られ、聞かれ、受け入れられ、伝えられるところには、いつでも存在し、ただそのようなところだけに存在するのである」(803)。イエス・キリストは使徒たちの証しによって教会に語りかける。教会はこの証しに聞き従い、それによって教会の主に仕える。そのとき教会は使徒的教会となり、使徒的教会であるのである。

このように考えれば、教会の使徒性とは、具体的には、教会が聖書に従うということと同じであろう。「われわれが使徒性として、したがって真の教会の標識として学んだことが、われわれが教義学のまっ

たく他の連関で、教会の現実存在・教説・秩序の源泉および規範として聖書の権威——『聖書原理』と呼ぶのを常としているものと、事柄においては同じものであることは言うまでもない」(805)。使徒的な教会はイエス・キリストの証しとしての旧新約聖書に聞き、承認し、それによって生きる教会のことである。バルトによれば、聖書がそのようなものとして発見され、同時にそれによって真の教会がはじめて新しく発見されたのは、16世紀の宗教改革においてであったと言う。いずれにせよ、「教会が、聖書に基づき聖書に適合して現実存在するときに、またそれによって、教会は使徒的でありしたがって公同的である」(807)。「重要なのは、聖書が語られ聞かれるということである」(同)。聖書が語られ聞かれるのは、それによって教会が、聖書が目を向けている方向へと目を向けることである。それは、生ける主イエス・キリストご自身に目を注ぐことにほかならない。まさにそのときに、教会は、聖霊の力において、使徒的な、したがって真の教会となり、真の教会なのである。

聖書と教会、あるいは神の言葉と教会の本質的關係に関する洞察は、バルトの著作に早くから見られることは言うまでもない。しかしそれは、1933年のナチの権力奪取の頃からいつその鋭さを加えて強調されはじめた。何よりも1933年6月の『今日的神学的実存』をわれわれは想起すべきである。「神学的実存」とはもろもろの人間の実存の只中で人がただ神の言葉にのみ聞くところに生まれる教会の実存のことである。「教会において人は次の点で一致している。神はわれわれにとって、この神の言葉以

外のどこにも、この世のどこにも、われわれの空間とわれわれの時間のどこにも存在しないということ、またこの神の言葉はイエス・キリスト以外の他のいかなる名前も内容ももっていないということ、またイエス・キリストはわれわれにとって旧新約聖書において日毎に新しく見いだされる以外に全世界のどこにもないということである。これらの点について、人は教会において一致しているか、そうでなければ人は教会にはいないか、どちらかである」<sup>(37)</sup>。これらはやがて『バルメン宣言』（1934年5月）、とり分け第一テーゼに生かされることになるが、同宣言に先駆する文書の一つで、バルト個人の起草になるいわゆる『一月バルメン宣言』（『今日のドイツ福音主義教会における宗教改革的信仰告白の正しい理解に関する宣言』）では、「聖書のもとにある教会」と題された第Ⅱ節で、次のような言われている。「教会は自らの起源と自らの存在をもっぱら、永遠の父がイエス・キリスト、すなわち彼の永遠の御子によって、永遠の霊の力において、時が満ちたとき、最後決定的に語りたもうた神の言葉の啓示から、全権から、慰めと導きからもつ。／以下の見方は斥けられる。すなわち、教会は、自らを、三一の神の啓示以外になおも、墮罪にもかかわらず人間が手に入れることのできる自然と歴史における神の啓示に基礎づけ関係づけることができるし、またそうしなければならないという見方である」（Ⅱの1.の肯定命題と拒否命題）<sup>(38)</sup>。この『一月バルメン宣言』の採択された『一月バルメン会議』（自由改革派教会会議）での彼の講演『神の意志とわれらの希望』の中でも、「神の言葉に聞く教会」



について詳しく語られる。「神の言葉は主であるがゆえに、神の言葉の中でまたそれを通して神の意志が行われる。しかし神の言葉が主であるのは、神の子イエス・キリストが神の言葉であるからである。そして神の言葉が主でありつづけくり返し主となるのは、主のからだとしてまた主の支配のもとに、一つの聖なる公同の教会、神の言葉の教会、人間が自分の言葉を使うのではなく説教と sacrament によって神の言葉が宣べ伝えられかつ聞かれる教会が、存在するからである」<sup>(39)</sup>。こうして見ると、神の言葉と教会の関係への洞察は、1933 年以降バルトがドイツ的キリスト者運動の背後に見て取った自然神学との対決の中で深められたものと言ってよい。弁証法的な教会理解は真の教会を求める現実的な闘いの中でキリスト論的教会理解へと変貌を遂げた。われわれは、1934 年 4 月の講演『啓示・教会・神学』の中から、次の文章も引いておきたい。「聖書が語るところ——そして聖書を通して神ご自身がその大いなる行為の言葉において語りたもうところ——、そして人間が聞くところ——神の証人の言葉において神ご自身に聞くところ——、そこに教会は成立し存続する。この関係以外のところに、教会は存在しない」<sup>(40)</sup>。さらに 1935 年の『われ信ず〔クレドー〕』には、「教会は一つの場所と解さねばならない。すなわちそれは、聖書の証言によって限定されている場所であり、その証言を基準としてキリストが宣教され聞き取られる場所であり、この証言が権利と力と勝利と支配とをもつ場所である」<sup>(41)</sup>。1947 年の『教会——活ける主の生ける教会』にも次のような言葉が見られる。

「教会の存在は、聖書が、イエス・キリストについての預言者の使徒的証言として、特定の人びとに対して、次のような仕方です『霊と力との照明』を行ない、聖書自身の自己証明を行なう出来事である」<sup>(42)</sup>。『和解論』第一部での教会の存在、さらに教会の使徒性の考察に背景には、以上挙げたような思索の道があった。

## 第二節 教会の時間——教会の終末論的理解

### (一) 中間時

本稿のはじめに、われわれは、教会の成立も存続も聖霊の業であることを見た。ところでバルトによれば、「聖霊を受けた人について、聖霊によって動かされ満たされた人について、言われるべきすべてのことは、新約聖書の意味において、終末論的言説である。終末論というのは・・・エスカトン〔終末〕との関連において、換言すれば、われわれから見てわれわれの経験と思惟にまだ入ってきていないこととの関連において、神的成就と実行の永遠的実在との関連においてということである」<sup>(43)</sup>。してみれば、教会に関してもその言説はみな終末論的であるほかない。キリスト論的のほかに、バルトの教会論の特色として終末論的ということが指摘されなければならない。以下、われわれは『和解論』第一部の教会論により、教会論の時間的枠とその意味を考察する。

先にわれわれが1920年代の弁証法的教会理解を瞥見したさい、終末論的理解が重要な役割を果たしていることも確認した。『教会の概念』

(1927) で、「地上における神の民」としての教会は神の憐れみによって「栄光の国の開始まで」生きる群であり、この世における教会の栄光はただ十字架のもとにしかないと言われていた。それがカトリックの教説とのアンチ・テーゼであることも暗示されていた。バルトの終末論的教会理解もカトリックとの対論の中でいっそう強調され際立たせられた。終末論的要素は、『和解論』三部の教会論の題詞にすでに明らかである。すなわち、集められた教会はイエス・キリストにおいて「義とされた全人間世界の暫定的表示」であり (§ 62)、建設される教会はイエス・キリストにおいて起こった全人間世界の聖化の暫定的表示 (§ 67) であり、派遣される教会はイエス・キリストにおいて「発せられた全人間世界に対する召し（否、さらに全被造物に対する召し）の暫定的表示」 (§ 72) である。教会とは、全人間世界を、さらには全被造世界を終末的目標とし、「イエス・キリストによって、他のすべての者たちに先んじて、今すでに、彼の死によって行われ死人の中からの彼の甦りにおいて啓示された神の判決のもとに生きることを欲しまたその用意のある者とされた者たちの教会の集まりである」 (§ 62)。教会が救いの将来的普遍的啓示の「暫定的表示」として「他のすべての者たちに先んじて、今すでに」集められた群であることは、教会がつねに約束のもとにあることを示すとともに、運動の中にあることを示す。途上にあつて、教会は、証しの奉仕の道を歩む「旅人の教会」であるほかない。むろん教会はそのことを自らも「欲し」、喜びとし、望みの忍耐に生きる。

こうした地上を旅する教会の時をバルトは「中間時」と表示した。「教会の時は、イエス・キリストの第一の来臨 (Parusie) と第二の来臨の

間の時である。『来臨』とは、生けるイエス・キリストご自身の直接目に見える現臨と活動である。彼の最初の直接目に見える現臨と活動は、彼が不義なる者たちのために審かれたもうた審判者として、復活の後40日間、その弟子たちに出会いたもうた期間におけるその現臨と活動である。彼の第二の同様の現臨と活動は、彼の最後の到来であり、すべての生ける者と死ねる者との審判者としてのその啓示である。教会は、あるとき甦りたもうた方としての彼の到来と彼のこの最後の到来の間に存在する。このようにして、教会の時は中間時(Zwischenzeit)である。教会は、イエス・キリストの直接の可視性から出発して、その直接の可視性に向かってゆく。その間、彼は、不可視的にはあるが教会に対して現臨し、教会の生ける首として、その聖霊によって、彼のからだである教会の只中にいますのである」(810)。復活に始まる40日間の復活顕現の時間のことである第一の来臨とは、死において完成したイエス・キリストの生の時間とは別の新しい命の時間の到来であった。イエス・キリストはこの二つの時間、すなわち死の此岸と彼岸に現実存在する方として永遠の救い主である。40日間の復活顕現は、死の彼岸から此岸への到来である。しかしこの40日間も、イエス・キリストの生が死によって終わる時間的出来事であったと同じく、始めをもつがゆえに終わりをもつ時間的出来事であった。第一の来臨が時間的な終わりをもったことによって、第二の来臨は不可避に基礎づけられる。この第一の来臨の終わりのしるしは昇天であり、それと共に教会の時は始まる(350ff.)。昇天と共に、イエス・キリストが「父なる神の右に座し」たもうことによって開始された中間時は、第二の来臨につねに開かれていることによって、終末時である。むろんこの時

の中でもイエス・キリストが在さないのではない。しかし今や彼は可視的ではなく「不可視的」に、直接ではなく宣教の奉仕の「間接性」において、すなわち聖霊において在するのである。「教会は中間時におけるキリストの国である」<sup>(44)</sup>。復活後の40日間の顕現は、すべての「人間の状況の変化」(348)、「全世界の状況の変化」(351)がイエス・キリストの歴史において起こったことの啓示であった。しかしこの啓示は、いまだ、全人間的事態として、すべてにおいて明らかになってはいない。それゆえに教会は、この最初の啓示、すなわち「イエス・キリストの甦りにおける神との和解の暫定的・過渡的・特殊的啓示」(820)の時を後にして、前方へ、すなわち「最後の到来における和解の完全・究極的・普遍的な啓示」(同)の時を目指して、その証しの奉仕の道を進む。教会はこの終末時としての中間時を、ただ聖霊によって、見えるものによってではなく、「ただ信仰によってだけ」(351)歩む。

## (二) 中間時の意味

なぜ中間時が存在するのか、その意味は何か、この問いと共に、われわれは、なぜ教会が在するのか、教会の存在理由に行き当たることになる。「教会が、中間時の意味への問いに対する答えであり、教会が、その問いへの答えを与えなければならない」(820)。じっさい中間時がないということもありえた。第一の来臨が最後の来臨であることもありえた。しかし事実はそうならなかった。「新しい時」が始まった。神はわれわれのために、人間のために、なお、いわば「補遺的歴史」(Nachgeschichte) (823)をもちたもうたのである。それは何を意味するのであろうか。バルトはこれに、消極的・積極的、二つの答えを与

えている。消極的に言えば、「このことは明らかに、イエス・キリストの死において起こりその甦りにおいて啓示されたことは、それがどのように終局的なことであつたにしても、一方的な力の行使や独裁的な意志表示や尊厳な制圧ではなかつたという事実から生まれる結果である」(同)。すなわち、神の恵みは人間の側の対応を求めない感謝を期待しない恵みではなかつたからであり、そのよう恵みは抽象的な恵みであつて、眞の神の恵み、イエス・キリストの父なる神の恵みではなかつたからである。

積極的に言えば、その意味は、「神は、まずそれに対する人間の答へを聞くことなしには、それに対する人間の然りを聞くことなしには——神の恵みは神ご自身との和解を与えられたこの世の深みからの人間の感謝の声の中にその対応をすでに見いだしたというのでなければ、神の永遠の安息日の出現以前にすでに今ここでその創りたもうた人間的被造物の只中から神に対する賛美が聞かれたということがなければ——、その究極のみ言葉を語り終えようとしたまわず、ご自身が決意し、なし遂げ、宣伝したもうた究極の姿における完成を生起させようとしたまわらないということ」(824)である。それゆえに神はこの中間時を与え、イエス・キリストのからだ、すなわちイエス・キリストの「地上的・歴史的な現実存在の形」(同)を求められる。ここに教会の存在理由があると、われわれはバルトと共に言つてよい。感謝と賛美がささげられ、神の恵みが信じられ宣べ伝えられること、終末時とはこのような対応が起こるべき時である。むしろすべての者が賛美と告白に加わるということではない。むしろその群は小さく、罪人の群としての賛美は「地上の貧しき賛美」(825)であるほかない。「それ

にもかかわらず、いやまさにそれゆえにこそ、イエス・キリストの第二の来臨は、この信じ認識し告白する者たちの群の中で起こることのために、またこの群を通じて人間世界の只中で起こることのために、押しとどめられているのである」(同)<sup>(45)</sup>。それが教会の時であり、中間時であり、終末時である。それは全世界に福音を宣べ伝えるべき時、それが許され、それが可能な時である。そうであれば、教会がこの中間時に現実存在を与えられているのは、自分のためではありえない。神のためであり、それゆえに世のためである。したがって、教会は、その奉仕のためこの中間的な「時をよく用いる」(コロサイ 4・5, エフェソ 5・16,) ものでなければならない。KD IV/1 の教会論の題詞によれば、教会は「彼(イエス・キリスト)によって、他のすべての者たちに先んじて、今すでに、彼の死によって行われ死人の中からの彼の甦りにおいて啓示された神の判決のもとに生きることを欲したその用意のある者とされた」集まりである。彼らは「自分たちの方でも彼、すなわちイエス・キリストをすべての人間の前で受け入れ(告白し)、すべての人間を彼へと招き、全世界に、彼において結ばれた神と人間の契約が世界歴史の最初にして最後の意味であり、その将来の啓示は、今ここですでに効力をもち生命をもつ全世界の偉大な希望だということを告知するべく任命され」(KD IV/3), そのため派遣された民にほかならない。中間時は神の忍耐の時であり(ペトロ 二 3・9), 教会の存在は神の忍耐の証明である。中間時の意味は、教会が「一人も滅びないで皆が悔い改め」るための神の忍耐に奉仕するところに存するのである。

## 結　　び

われわれはここまで、教会の存在の問題、教会が在るということはどういうことか、バルトにしたがって考察してきた。教会の存在の問題は、結局「教会」をどうとらえるかにかかっていると言ってよい。その点で、何よりも、教会の存在の時間的枠としての中間時を巡る考察(第二節)は無意味ではなかった。なぜならそれは、教会が、創造の秩序でも、永遠の生の秩序でもないことを明らかにするからである。教会が「恵みを受けた罪人の教会」(『バルメン宣言』第三項)であるなら、この罪も赦しとしての恵みも創造時に「いまだ」存在せず、終末時にそれらは「もはや」存在しない。すなわち、教会は創造秩序としての民族でもなければ家族の交わりと同じでもない。あるいは教会は終末的な神の国そのものでもない。教会はまた何らかの目的共同体、会社や文化団体でもない。教会は神の啓示に基づき神によって設立された和解の生の秩序であり、すべての人間が悔い改めへと招かれ、悔い改めを宣べ伝える、終末論的共同体である。「恵ミノ国」(regnum gratiae)におけるもう一つの秩序としての国家は、教会に類比的であり、教会とともにイエス・キリストにおける和解の生の現実に奉仕する<sup>(46)</sup>。こうした中間時を生きる教会の存在の仕方について、バルトは、われわれが第一節で見たように、徹底してキリストとの関連で考えた。端的に言えば、イエス・キリストの存在が教会の存在なのである。「わたしが生きるので、あなたがたも生きる」(ヨハネ 14・19)はここでも真理である。教会は「イエス・キリストの地上的-歴史的な現実存在の形」にほかならない。それは徹頭徹尾地上的-歴史的な現実存在である



から、「われは教会を信ず」との告白は、第一にわれは教会の現実存在を信ずという意味でなければならない。可視的教会を重く見るバルトの立場は、『ローマ書講解』直後から顕在化しはじめたことを、われわれは本文で指摘した。他方しかし、「われは教会を信ず」の意味はそれだけではない。バルトもつとに指摘するように、信条には *credo in Spiritum Sanctum* (われは聖霊を信ず) と記されているが、*credo in ecclesiam* (われは教会を信ず) とは書いてない。教会そのものは信仰の対象ではない。したがって「われは教会を信ず」(*credo ecclesiam*) とは、「私は、私が聖霊を信ずることに基づいて、教会の現実存在をも信ずる」<sup>(47)</sup> の意味である。あるいは「『われは教会を信ず』とは、ここで、この場所で、この可視的集まりにおいて、聖霊の業が起こることを私は信じる、という意味である」<sup>(48)</sup>。聖霊への信仰においてはじめて教会への信仰は告白される。聖霊においてわれわれはこの可視的教会がイエス・キリストの教会であることを認識する。この「認識」とは「信仰」のことにほかならない。この信仰と認識において罪人の集まりにすぎない可視的教会がイエス・キリストの教会であり、イエス・キリストが主として統治したもうこと(ヘブライ 3・6)が証しされ、イエス・キリストが世界の主として宣べ伝えられる。「動的な現実」としての教会の存在を、イエス・キリストがみ言葉とみ霊においてそこで生きて働き、人間がそれに生き生きと参与する現実の外で考えることをしなかった。バルトの教会理解はキリスト論から出発し、聖霊の現実において考えることによって、教会へと招かれるすべての者の積極的参与を内包し、それを促す<sup>(49)</sup>。この教会論は、われわれを、この可視的教会において、イエス・キリストの教会であるための信仰の証し

の奉仕へと招く。こうした人間に向けての、積極的参与への呼びかけこそ、バルトの教会論の要諦である。神の民としての教会は、普遍的啓示の時、すなわち神の国を目標とし、この中間時を、最後から一歩手前の真剣さで歩む。教会は、待ちつつ、急ぎつつ、主の将来に向かって進む。

(2003 年 1 月 16 日)

- 
- (1) 拙稿「神の民の選び——カール・バルトにおける予定論と教会論」(東北学院大学論集「教会と神学」31号 1999), 参照。
  - (2) KD IV/1, S. 718f(井上訳 3 頁)。
  - (3) Ebenda (4 頁)。
  - (4) Ebenda.
  - (5) AaO., S. 64 (259 頁)。
  - (6) Ebenda.
  - (7) AaO., S. 721 (8 頁)。
  - (8) Ebenda.
  - (9) Ebenda.
  - (10) Ebenda.
  - (11) AaO., S. 166 (262 頁)。
  - (12) AaO., S. 718 (3 頁) . § 62 の題詞。
  - (13) AaO., S. 166 (262 頁)。
  - (14) AaO., S. 167 (263 頁)。
  - (15) K. Barth, Der Römerbrief, 2. Auflage, S. 403.
  - (16) エーバーハルト・ブッシュ「カール・バルトの生涯」216 頁以下を参照せよ。K. Barth, GAII, Vorträge und kleinere Arbeiten, 1922-1925, S. 313. 傍点バルト(以下, 断らないかぎり, 引用文中の傍点はバルト)。
  - (17) K. Barth, Kirche und Theologie, in: Die Theologie und die Kirche. Gesammelte Vorträge/2. Band, 1928, S. 317. (『バルト著作集』第 1

巻「教会と神学」)。傍点筆者。

- (18) K. Barth, Die Kirche und die Kultur, in : Die Theologie und die Kirche. Gesammelte Vorträge/2. Band, 1928. 本文内の数字はこの頁数。(『バルト著作集』第5巻「教会と文化」)。
- (19) M. Honecker, Kirche als Gestalt und Ereignis---Die sichtbare Gestalt der Kirche als dogmatisches Problem, 1963, S. 165.
- (20) K. Barth, Kirche und Theologie, in : Die Theologie und die Kirche. Gesammelte Vorträge/2. Band, 1928. 本文内の数字はこの頁数。(『バルト著作集』第1巻「教会と神学」)。Vgl. E.Jüngel, Von der Dialektik zur Analogie, in : Barth-Studien, S.127ff.
- (21) K. Barth, Der Begriff der Kirche, in : Die Theologie und die Kirche. Gesammelte Vorträge/2. Band, 1928. 本文内の数字はこの頁数。
- (22) Christoph Bäumler, Die Lehre von der Kirche in der Theologie Karl Barths, 1964 (TEH NF118), S. 11.
- (23) この講演は出版されなかったが、3年後手を加えられて刊行された。ここではそれに従う。K. Barth, Die Theologie und der heutige Mensch, in : Zwischen den Zeiten, 1930,. 以下本文内の数字はこの頁数。
- (24) ヴァイマル期の教会の動向については、宮田光雄「十字架とハーケンクロイツ」(2000年) 25頁以下を参照せよ。
- (25) K.G. Steck, Über das ekklesiologische Gespräch zwischen Karl Barth und Erich Przywara 1927/29, in : Antwort, S. 249ff.
- (26) K. Barth, Der römische Katholizismus als Frage an die protestantische Kirche, in : Die Theologie und die Kirche. Gesammelte Vorträge/2.Band, 1928. 本文内の数字はこの頁数。(『バルト著作集』第1巻「プロテスタント教会に対する問いとしてのローマ・カトリシズム」)。
- (27) Otto Weber, Kirche und Welt nach Karl Barth, in:Antwort, S. 217 ~236. 拙稿「世のための教会——カール・バルトにおける教会の目的論」(『教会と神学』32, 2000年), とくに注(114), および「キリスト支配的兄弟団——カール・バルトにおける教会の秩序の問題」(『教会と神学』34, 2002年) 参照。
- (28) KD I/2, S. 234ff, 265ff. (吉永訳 24頁以下, 77頁以下)。
- (29) Karl Barth, Die Kirche——die lebendige Gemeinde des lebendigen Herrn Jesus Christus, ThSt (B) . 22. S.22. (『教会——活ける主の活ける教会』井上訳 112頁)。
- (30) KD IV/1, S.728. 以下、本稿の終わりまで本文内の数字はこの巻の頁

- 数。(『和解論』I/4, 井上訳)。
- (31) Karl Barth, Die Kirche — die lebendige Gemeinde, S. 22 (27 頁) .
- (32) KD IV/3, S.831 (81 頁) .
- (33) Ebenda.
- (34) KD IV/2, S. 742 (77 頁) .
- (35) KD IV/3, S. 864 (130 頁) .
- (36) KD IV/3, S. 831 (81 頁) .
- (37) Karl Barth, Theologische Existenz heute, S. 4f (『バルト著作集』第 6 巻) .
- (38) W. Niesel (hgs) , Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen, 329f. なおバルトも加わって 1933 年 5 月に成立した 14 項目の『教会の形態に関する神学的宣言』(デュッセルドルフ宣言) の特に 1.と 2.を参照せよ。「1.キリストが唯一のかしらである聖なるキリスト教会は、神の言葉から生まれた。それゆえ教会はその言葉にとどまりつづけ、他の声に聞かない。2.神の言葉は旧新約聖書を通してわれわれに語られる。3.われわれに語られた神の言葉はわれわれの主イエス・キリストである。…」(AaO., S. 327)。
- (39) Gottes Wille und unsere Wünsche, in: Theologische Fragen und Antworten, S. 149f. (『バルト著作集』第 2 巻)。
- (40) Offenbarung Kirche Theologie, in: Theologische Fragen und Antworten, S. 177. (井上訳 28 頁)。
- (41) 「われ信ず」 348 頁 (安積訳)。
- (42) Karl Barth, Die Kirche — die lebendige Gemeinde, S. 27 (115 頁) .
- (43) KD I/1, S. 486f (吉永訳 318 頁) .
- (44) 「われ信ず」 348 頁。
- (45) 傍点筆者。
- (46) Ethik II, 1928/29, S. 324ff.
- (47) Dogmatik im Grundriß, S. 166 (『バルト著作集』第 10 巻)。
- (48) AaO., S. 167.
- (49) エーバーハルト・ブッシュ「成人した信仰共同体としての教会——バルトの教会論の目指すもの」(『カール・バルトと現代』1990 年, 拙訳) 参照。